

白樺派同人たちの宗教心

| | |
|-----|---|
| 著者 | 綾目 広治 |
| 雑誌名 | ノートルダム清心女子大学紀要．外国語・外国文学編，文化学編，日本語・日本文学編 |
| 巻 | 43 |
| 号 | 1 |
| ページ | 39-52 |
| 発行年 | 2019 |
| URL | http://id.nii.ac.jp/1560/00000406/ |

白樺派同人たちの宗教心

綾目 広治[※]

The Religious Spirit of Shirakaba School Writers

Hiroharu AYAME

1

白樺派には、個性豊かな同人や柳宗悦のような学識豊かと言うべき同人もいて、彼らの文学や思想を一括りしてその特性を論じることには、無理があるが、しかし宗教心ということに関してはその傾向には共通するものがあると考えられる。これまでの白樺派研究では、たとえば、有島武郎におけるキリスト教というテーマで、有島武郎論が展開されることはあったが、白樺派全体の宗教心というものが取り上げられたことは無かった。本稿では、彼ら自身も実ははっきりと自覚的に捉えていない宗教心のその特質を明らかにしてみたい。

おそらく、その宗教心の特性は、白樺派のスポークスマン的な存在でもあり、そのグループを代表する存在と言える武者小路実篤に見ることができる。もちろん、他の同人には無い独自のものも実篤にはある。しかし、その実篤について述べる前に、まず長与善郎における宗教心について見ていきたい。寺澤浩樹は『武者小路実篤の研究—美と宗教の様式』(翰林書房、2010.6)の中で、「武者小路のある意味でエビゴーネンである長与善郎」ということを述べていて、たしかにそういうところがあったと言える。つまり、武者小路実篤のスケールを一段階小さくした長与善郎は、白樺派同人たちの宗教心を考えていくための言わばケース・スタディ(事例研究)として適例と言える。

長与善郎は自伝的長編エッセイ『わが心の遍歴』(筑摩書房、昭和34(1959).7)の中で——これはその過半がやはり自伝的な小説『ささやかな賀宴』からの再掲載を含むという変わった自伝作品であるが——、内村鑑三の影響でキリスト教に近づいたこと、そして「四福音書をくり返し、熟読した」こと、しかしキリスト教の信者になることはなかったことを述べている。『わが心の遍歴』によれば、内村鑑三の所へ行き始めてからかなりの月日になったとき、自分は未だに神を信じることはできない、と長与善郎が言うと、内村鑑三は「神はここに在すじゃないか」と応えたそうである。

このとき長与善郎としては内村鑑三に、「(略) 大事なことは自分が罪に対して実に弱い

キーワード：白樺派、宗教心、自然

Keywords : Shirakaba School, Religious Spirit, Nature

※ 本学文学部日本語日本文学科

者で、何かの力に頼らなければとても生きられないという謙虚な不安感を徹底して持つことだ。(略) そうなればおのずとキリストの救い主であった父なる神が信じられてくる結果になる」、というふうに言って貰いたかったようなのだが、内村鑑三はそうは言わなかったのである。信仰心を持つに至る機微を、長与善郎はこのようによくわかっていたと言えるが、ともかくも、ここで長与善郎は宗教とくにキリスト教と擦れ違ったわけである。

また同書で長与善郎は、「宗教的信仰心に縁の遠かった専吉」——「専吉」とは、『ささやかな賀宴』の主人公の名前で、つまりは長与善郎のことである——とも語っている。しかしながら他方では、内村鑑三に関する先ほどの箇所が続いて、次のようにも語っているのである。「(略) 老年になった今では或る意味で単なる無神論者とも言えなくなっている」、と。おそらく、この二つの言説を統合して解釈するならば、特定の宗教に入信するというような「信仰心」は薄かったのだが、と言って超越的な存在のようなものを全否定するわけではない、ということになるであろうか。その辺りの微妙と言うべき心性について考えたいのであるが、そのために長与善郎がずっと以前の三十歳台後半に書いた、彼の代表作と言える『竹澤先生と云ふ人』(1924〈大正13〉・4～1925〈大正15〉・9)について見ていきたい。

長与善郎は、この著作の「自序」において「自分の理想的人物を書こうとしたのではない」として、「むしろ唯現在に於ける自分の主観を表現する目的のために「竹澤先生」及びその周囲の人物を仮想したにすぎない」と述べている。したがって、「竹澤先生」の発言は、作者長尾善郎その人の発言と考えていいということである。また、周囲の人の「竹澤先生」についての発言も、やはり作者の「主観」あるいは自己観察の表明だと考えていいということであろう。さらに、こう述べている。「即ち自分の道德観は、自分の神観乃至宇宙観——人間と世界との関係、全体なる宇宙の中に於ける個体の位置とその運命についての確実なる認識——から切り離しては成立し得ないものである」、と。

「竹澤先生」の中では、道德観も神観念すなわち宗教観も、そして宇宙観も、すべて重なっているわけであるが、その中でも「竹澤先生」は宗教を最重視していた。こう語っている、「要するに人生は宗教的だ。畢竟宗教的でないものは何もない。宗教が一切だ」、あるいは「だが僕にとつてはあく迄も宗教が第一で、道德は第二だ」、と。また、人との関係で罪を犯しても、自分の「取り柄」は、人との関係という「対人の境を通り超えて」、「対神のくだかれたる心地になり」(ここは少々意味不明であるが)、人の思惑などどうでもいい「絶対境まで必ず行きつく点にある」とも語っている。やはりこれは対人的な罪の問題も、道德次元を超えて宗教的な次元にまで行って終結させるのだということであろう。

このように「竹澤先生」は、宗教あるいは宗教的なものが最重要だと言っていて、そして、釈迦、孔子を理想としていて、どうも「竹澤先生」は、宗教ならば仏教も儒教も、その差異などはどうでもいいらしいのである。また、語り手の「自分」は「竹澤先生」について、「先生はミスチズムに興味を持たない人だつた。現実界^{リアル}だけで先生には十分なやうに見えた」として、「竹澤先生」にとっては「現実程ミスチックなものはないからだ」、と述べている。このミスチズム否定と関連することで、「竹澤先生」は「僕は来世を信じてはゐないからね」と語っている。おそらく普通には、「竹澤先生」のように超越的な存在や現世を超え出た世界を信じないとなると、それは宗教的でないことだ、と受け止められる場合が多いと思われる。しかしながら、必ずしもそうではないであろう。世界宗教と言える大きな

宗教の教祖は、来世への信仰やミスティシズムを語ったのではなく、人はこの世で如何に生きるべきかを語ったと言えるからである。

たとえば、岩波文庫から出ている『ブッダの言葉——スッタニパータ——』は、この本の訳者で仏教学者である中村元によれば、仏教の多数の諸聖典でも最も古いもので、歴史的人物である釈尊の言葉に最も近い詩句を集成したもののようであるが、そこで語られているのは来世のことではなく、この現世で如何に生きるべきかという事柄を廻ってである。また、キリスト教の『聖書』においても、イエス・キリストが語っている多くの事柄は、現世での人々のあり方についてである。たしかに「マタイによる福音書」には、「天国」のことが語られているが、それも現世でどう生きるかが問題にされるときに、「天国」が言及されるのである。たとえば有名な「山上の垂訓」の最後にある、「義のために迫害されてきた人たちは、／さいわいである、／天国は彼らのものである。」（日本聖書協会、一九五五年改訳）、というふうに。キリスト教学者の八木誠一の『イエスと現代』（NHKブックス、昭和52（1977）・2）によれば、四つの福音書の中で「マルコによる福音書」が一番古いようであるが、マルコ福音書には「天国」という死後の世界のニュアンスが出てくる言葉よりも、「神の国」という言い方がされている。

このように見てくると、「竹澤先生」がミスティシズムや来世に関心を持たないということは、それがそのまま非宗教的であることには必ずしも繋がらないと言えるであろう。では、「竹澤先生」が「宗教が第一」と言っている場合の宗教とは、どういう性格のものだろうか。「竹澤先生」はこう語っている。宇宙には我々の理解や認識を超えたものがあるとともに、「一方吾々の理屈や都合と全く関係のない大きな「無意味」がそこに悠々存在する余地のある事を知らなければならない」、と。また、次のように語っている。

「吾々は此単純な無意味にすぎないものに、又その大きな無意味があつてくれ、ばこそ天地がかくも悠々として吾々が呑気に息が吐けるものを、吾々の癖で強ひて何のかんのと小さな理屈をコジつけ度がり、元来解るべき筈のない此『有り難い』無意味を無理に解らうとして気違ひになつたりするんだ。何と云ふ愚かさだらう。」

この宇宙も、その中にある存在も、実は「無意味」だというわけである。ここで、「竹澤先生」はニーチェ的な認識の一步手前にあるとも言え、また後で見るように、この「無意味」を言わばどう処理するか、あるいはそれにどう立ち向かうかという問題についても、見方によってはニーチェ的な解決法を語っている。しかし、「竹澤先生」の「無意味」という認識は、反^{アンチ}キリストひいては反^{アンチ}絶対者、反^{アンチ}宗教というような姿勢と繋がっているのではない。たしかに、この「無意味」という認識は虚無観と繋がっているが、それはニーチェ的なものではなく、むしろ日本の大衆の中にも見られる虚無的な感覚と繋がっているのではないかと思われる。そのことで思い浮かべられるのが、中里介山の長編小説『大菩薩峠』である。この小説は大衆文学の代表中の代表と言える小説で、その長さは日本近代文学史上随一である。

2

ここで、長与善郎の文学を少し離れて、『大菩薩峠』について少し見ていきたい。『大菩薩峠』は大正2（1913）年9月から新聞に連載され始め昭和16（1941）年6月まで新聞小

説として断続的に発表された小説で、前半部分は雑誌「白樺」の刊行と並行して大正年間に連載されていた。その中に「^{あい}間の山の巻」があり、そこに美少女のお杉とお玉が登場する。伊勢の外宮と内宮の間に「^{あい}間の山」があり、昔から「ほいと」（乞食、乞児）の中から容貌優れた女の子が、お杉お玉となって「間の山」に現れると言われていて、実際、この物語の中でも見目麗しいお杉お玉が登場するのである。彼女たちは、「特殊な因縁つきの部落」の出であったとされている。すなわち被差別部落の出身だということだと考えられるが、彼女たちは軽業を行ったり、三絃胡弓^{さんしんこきゅう}を弾いたり、歌を唄ったりする芸人である。彼女たちが唄う歌が、次の引用の「間の山節」である。

夕べあしたの鐘の声／寂滅為楽と響けども／聞いて驚く人もなし

花は散りても春は咲く／鳥は古巣へ帰れども／行きて帰らぬ死出の旅

お玉の声は「低く低く沈んで、唄を無限の底まで引いていく」、と小説では語られているが、この唄のメロディについて、たとえば折原脩三は『『大菩薩峠』 曼荼羅』（田畑書店、1984〈昭和59〉・5）で、これこそ「(略)『大菩薩峠』を貫く基調音であり、情念である。いわば古賀メロディにつらなる日本人の庶民文芸の系譜である」と述べている。ここで、「古賀メロディ」と言われているのは、もちろんその旋律そのものではなく、その歌謡全体の雰囲気のことを言おうとしていると考えられる。「間の山節」がどういう旋律なのかは、作中に楽譜が書かれていない以上、わからないからである。それはともかく、大長編小説『大菩薩峠』を貫いている情調が、この「間の山節」である、という指摘はその通りだと思われる。つまり、突き詰めて言えば、生の無意味さを実感している、庶民的な虚無感（観）あるいは無常感（観）が、『大菩薩峠』に流れる通奏低音だということである。

さて、長与善郎に戻りたいが、「間の山節」からベシミスティックな色合いを抜き去れば、長与善郎の言うところの「無意味」さに重なるのではないかと思われる。「竹澤先生」が、善なる原因が必ず善なる結果に繋がるというような縁があるとは限らない、と述べていることを語り手の「自分」は受けて、こう述べている。「かくて一種の深い「諦らめ」と云ふものを、——苟も生をこの世に享けたるものの「絶対に必要」なる覚悟として——先生は夙にその人生観の根底においてゐた」、と。「諦らめ」はもちろん「無意味」さの認識に重なる。『大菩薩峠』の多くの登場人物たちの多くは、しかし虚無感（観）に足を捉われることなく、健気に生きている（もっとも、主人公の一人である机龍之介などはそうではなく、その虚無の中に沈んでいるが）。

注目すべきは、「竹澤先生」がこう語っていることである。すなわち、「大体人生とは創造主義の処。建設の場。世界に神も意味もないとしたら、吾々は自らが勝手に、安心立命が行くやうに自分でそれをでつち上げるべきである。吾々は自分で自分の神をでつち上げなければ結句不満足で、従つて不幸であるやうに出来てゐる」、と。「自分の神をでつち上げ」というのが、生の「無意味」さに堪える、言わば処方箋という点で、先ほど述べたようにちょっとニーチェ的と言えるし、あるいは〈生は無意味である、だから自ら意味を作り出せ〉ということ述べた、『存在と無』のサルトル的だとも言える。さらには、「神をでつち上げる」ことによって人が「不幸」から免れることができるならばそうすべきだ、というのはプラグマティックな発想とも言えようか。〈その方が得になるなら、そうしろ〉、と言っているわけだから。

では、「竹澤先生」が「でつち上げた」「自分の神」とは、どういうものであろうか。「竹

澤先生」にとって、「神」に相当するものは「自然」のようである。「竹澤先生」は、世界の造り主のことを考えるような頭脳の持ち主である「人類を、自然は最後に製造せずにはゐられなかった」と語り、こう述べている。すなわち、「(略) 最後にはこの色界をそのまゝ、法界として、色身即仏身として、再び自然礼讃者、自然神教徒に帰命するつて事が、人間として一番すなほな正しい道だつて事を僕は堅く信じるね!」、と。さらに、「神は自然さのうちにある」として、「僕は善を思はず、悪を思はずして唯悠悠たる自然さのうちに直ちに神を見る事が出来る」と語っている。「竹澤先生」の言う「自然」とは、天然自然や自然科学という場合の自然でもあるし、また「自然さ」や「自然な様」という場合もあるようである。その辺は言わば融通無碍である。

その融通無碍さは次のような発言にも見られる。すなわち、「僕は唯法則としての神を——自然のうちに生きる法としての神を信ずる。孔子はその法則を『天』と曰ひ、老子は『道』と曰つた。印度人は又それを『梵』^(ママ)と曰ひ、希臘人は『ロゴス』と曰つた。それは実に歴々として永恒無辺に生きる法則であり、洋々たる大生命であり、絶対に不可拘束なる自由意志であり、又測量すべからざる思想である。一切はこのイデア^{イデア}から生じ、このロゴスに帰する」、と。そして、「神」というのは、この「法則」を「人格的に観じたるものの謂に他ならない」と述べている。こうして見ると、「竹澤先生」の言う「自然」には、晩年の親鸞が語った「自然法爾」の「自然」(じねん)の意味合いも、さらにあるようである。本多秋五は論文「白樺派と「自然」」(『文学』、1973〈昭和48〉・8)で、『竹澤先生』が白樺派の自然観をもっとも組織的に述べているとしたうえで、そこには「自然法爾」の考え方があってのではないかと指摘している。また、「竹澤先生」は、仏教で言う大乘、小乗ということについて、「僕はそんな言葉の区別に拘泥せず、只自然に従つて生きて行かうと思つてゐる」と語っている。

以上のように見てくると、「竹澤先生」は知識人らしく洗練された知的な言葉で語っているが、宗教や宗教的なものに対する根本的な心性というものは、実は日本の一般大衆の、あるいは多くの日本人のそれと重なるところが大きいのではないかとと思われる。——まず心の底に虚無や無常の思い、あるいは「無意味」の思いを秘めながらも(これが『大菩薩峠』の多くの登場人物の人生であるが)、超越的なものに対する畏敬の念を持っていて、しかしその超越的なものとは何かというふうには問い詰めせず、したがって或る特定の宗教や宗派に所属するのではなく、また来世のことよりも現世のことに目を向け、何よりも「自然」の姿と営みをこそ「礼賛」する——というものである。

このようなあり方は、或る人格神や絶対者に帰依するのが宗教の本来的なあり方である、と考える立場からは、おそらく宗教ではないと思われるかも知れない。実際に、「竹澤先生」自身もそういうことを言っている。すなわち、「僕は、人格的、所謂勸善懲惡の神を拝むやうな信者達から見れば実際無神徒^{ママ}なんだから。」、と。しかしながら、「竹澤先生」のような宗教心を持つ人々の方が、日本においては多いと思われる。「人格的な、所謂勸善懲惡の神を拝む」のだけが、宗教あるいは宗教徒の、マックス・ウェーバー言うところの理念型的なあり方なのではなく、「竹澤先生」のようなあり方も、と言うよりも、むしろその方が日本の一般大衆あるいは日本人の多数を占めるのではないだろうか。

その問題を考えるために、次に日本思想史とりわけ宗教史が専門と言える阿満利磨の仕事を見てみたいと思う。

3

阿満利麿の『日本人はなぜ無宗教なのか』（ちくま新書、1996〈平成8〉・10）や『人はなぜ宗教を必要とするのか』（同、1999〈平成11〉・1）などによると、阿満氏が命名した「自然宗教」というのは、いつ、だれによって始められたかもわからない、自然発生的な宗教のことである。ここで注意したいのは、先ほど見た「竹澤先生」の言う「自然」とは阿満氏の言う「自然」とは違うということである。もちろん、両者が全く異なっているかという、重なる部分も結構あると言え、これについては後で触れたいと思う。阿満氏によると「自然宗教」とは、先祖を大切にする気持ちや村の鎮守に対する敬虔な気持ちから生まれる宗教のことである。それは「創唱宗教」のように、特別の教義や儀礼、布教師を持たないが、年中行事という有力な教化手段を持っていて、人々もその行事等に参加することで心の平安を得ることができる——そういう宗教のことである。

このような「自然宗教」について、阿満氏は、『宗教の力』（角川選書、1994〈平成〉・6）では、「民俗宗教」という言い方をしている。この「自然宗教」の特質を把握するのに効果的なのは、「創唱宗教」との対比でその特質を考えることである。『日本人はなぜ無宗教なのか』で阿満氏は、「人生に対する懷疑や否定が「創唱宗教」への通路なのである」として、「そして「自然宗教」には「創唱宗教」入信に見られる決断や明白な回心といったシンドサはつきまとわない」と述べている。やはり同書で、「「創唱宗教」を選びとるということは、「回心」を経験することである」と述べられていて、この「回心」の有無が「創唱宗教」と「自然宗教」とを分かつ決定的な点であるとされている。

では、なぜ「回心」なのかと言え、ば、「回心」の体験者は、たとえば自分は悪に塗れていて到底救われる存在ではない、といった絶望感に見舞われたりするからのようであるが、この問題を阿満氏は『日本精神史 自然宗教の逆襲』（筑摩書房、2017〈平成29〉・2）で浄土仏教に関連させて、「納得すべきはことは、わが身が「妄念」のかたまりだということであり、それが納得できてはじめて、阿弥陀仏の誓願という「大きな物語」に頷くことができる」と述べている。つまり、「救われるはずのない愚かな自分」という、徹底した自己認識——それは自己批判、自己否定の要素を強烈に含んだものであるが——を通した後に出てくる回心体験を踏まえて、初めて人は「創唱宗教」に赴くようである。自己に対しての絶望感というのは、法然で言えば、「凡夫」の自覚ということであろうし、親鸞の場合では「悪人」の自覚ということになるであろう。

この問題について阿満氏は、『無宗教からの『歎異抄』読解』（ちくま新書、2005〈平成17〉・5）で法然の仏教を通して次のようにも語っている。法然の仏教は、「ただ、自己の有限性、不条理、虚妄性の認識を通してのみ開かれてくる」として、「本願念仏以外に自己を救う道はないという、絶対絶命の自己認識が、本願念仏宗のアルファでありオメガなのである」、と。このような自己に対しての否定的な厳しい認識を持つが故に「創唱宗教」の信者は、とりわけ仏教の場合では、自己に拘るあり方から抜け出て、「無我」の境地を目指すわけである。また阿満氏は同書で、自己中心性に終始する日常的自我から抜け出ることについて、「（略）「宿業」の事実を見よ、「業縁」の事実を知れ、と教える。それは自我の虚妄性を知れ、ということでもある」と述べている。

このような法然の仏教は、阿満氏の言葉で言えば「創唱宗教」の端的な例になるのであ

る。自己に対しての深い懷疑、絶望、その果てでの自己否定を含む回心、その過程が人をして「創唱宗教」に赴かしめるわけである。そう見ると、「竹澤先生」の宗教というのは、やはり「創唱宗教」ではなく「自然宗教」と言うべきだと思われる。たとえば、宗教の大切さを語る「竹澤先生」は、自らの「回心」体験というものを一切語らない。ということは、それが無いからであろう。「回心」体験と、自己の「宿業」認識あるいは「自己」への絶望感というのは、表裏の関係にあるだろうが、「竹澤先生」には、そういうものは一切無いのである。もっと言うなら、自己の中にある悪の問題に対して眼を向けることはしていない。それは、罪意識の無さということでもある。「竹澤先生」の宗教は、自分が自然に包まれて、自分はその自然に穏やかに肯定されている、というような宗教である。これは、まさに阿満利磨の言う「自然宗教」の一例と言える。

こうして見てくると、「竹澤先生」はソフィスティケートされた物言いをしているが、やはりその宗教心は実は多くの日本の一般大衆と変わらなかったと言えよう。また、彼は超越的存在、彼の場合で言えば「自然」であるが、それについて詳しいことは言わないのである。こういうところも日本人の多くと同じだと言える。とにかく、それは畏怖したり畏敬するものとして受け止められ、それ以上のことは言われない。本居宣長は『古事記伝』で、「(略) 何にまれ、尋常ならず優れたる徳のありて、可畏き物を^{カミ}迦微とは云なり」と述べているが、阿満氏が『日本精神史』でそれに論及しながら述べているように、日本の「自然宗教」における神の定義も、この宣長の定義を超えるものではないであろう。おそらく、「竹澤先生」に聞いてみても、それ以上のものは出てこないであろう。

さて、次に「自然宗教」ではなく、「創唱宗教」の場合の宗教体験とはどういうものかについて見ていく。それは、「創唱宗教」の教祖である耶蘇（イエス）や釈迦を扱った本を書いて、「創唱宗教」に深く関心を持っていた武者小路実篤における宗教の問題を考えるための準備でもある。「創唱宗教」を念頭に書かれた宗教体験の本として有名なのが、心理学者でプラグマティズムの哲学者でもあるウィリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』上・下（梶田啓三郎訳、岩波文庫、1969・10、1970・2）である。

まず、ジェイムズは宗教について、次のような定義をしている。「すなわち、宗教とは、個々の人間が孤独の状態にあって、いかなるものであれ神的存在と考えられるものと自分が関係していることを悟る場合だけに生ずる感情、行為、経験である、と」（圈点・原文）。そして、宗教による救いにおける精神状態については、こう語っている。すなわち、「この精神状態にあっては、自己を主張し、自己の立場を貫き通そうとする意志は押しのけられて、すすんでおのが口を閉ざし、おのれを^{むなし}虚無くして神の洪水や^{たづまき}竜巻のなかに没しようとする心がまえが、それにとって代わっているのである」、と。

引用がさらに続くが、ジェイムズは次のようにも述べている。「たとえば無私の心境になり自己を放棄して高次の力に頼りきるといふ、一般に見られる宗教的現象から、服従心が生まれることもあろう」、と。あるいは、「パウロの言葉で言えば、もはやわれ生くるにあらず、キリストわがうちにありて生くるなり、である。私が無になる場合にのみ、神は私の内に入ることができ、神の生命と私の生命との間の差異がまったく目につかなくなるのである」、と述べている。その経験はこうも語られている。すなわち、「宗教的経験が明らかに証明している唯一の事柄は、私たちが私たち自身よりも大きい或るものとの合一を経験しうること、そして、この合一のなかに私たちの最大の平安を見いだしうることこ

とである」(圈点・原文)、と。

このように「創唱宗教」における宗教体験、その回心の体験の場合には、自分が「神的存在」もしくは「大きい或るもの」と「関係していることを悟」ったり、「大きい或るもの」と「合一」しているように受け止められたりするようなのである。要するに、自分という存在は「放棄」され、自己が「虚無^{むな}く」なって、あるいは「無にな」って、絶対的存在を受け容れるわけである。そして、それは圧倒的な経験のようなのである。こう語られている、「おそらく、宗教的な人なら誰でも、真理の直接的な直観、あるいは、生ける神の存在の直覚がおそって、気のぬけた日常的な信仰を圧倒してしまうような特殊な危機の記憶をもっていることであろう」、と。

このような体験すなわち回心体験は、長と善郎だけでなく殆どの白樺派同人たちにも無かったのではないかと思われるが、注意されるのは、ジェイムズが「結局、悪の事実こそ、人生の意義を解く最善の鍵であり、おそらく、もっとも深い真理に向かって私たちの眼を開いてくれる唯一の開眼者であるかもしれないのである」と述べていることである。後で柳宗悦について見ていくときにも論及したいが、白樺派全体を通して彼ら同人たちは、悪の問題に対して必ずしも敏感ではなかったのではないかと考えられる。

さて、以上のような、『宗教的経験の諸相』で語られたあり方が、人が「創唱宗教」に深く関わる場合に見られる、通常のあり方であろうと考えられるが、しかしそうだとすると、次に取り上げます武者小路実篤にとっての宗教というのは、少々不可思議な現象のように思われてくる。

4

先ほど見たように、宗教体験とは自分が「無になる」体験、能う限り自分が小さくなって絶対的な存在を受け容れようとする体験だと言えるであろうが、たとえば『幸福者』(1919〈大正8〉・1～6)で武者小路実篤は、主人公と言える「師」にこう語らせている。すなわち、「自分の生命を最も貴く生かしたいと思ふ心から宗教は生れるのだ。(略)無限なものに自己を同化させるために自己をどう生かしたらいいのかと云ふことが宗教心の起りだ」、と。この「師」の言葉からは、自己否定や自己を「無」にするような心の傾きを一切見ることはできない。むしろ逆に、自分を生かすということが第一に考えられている。このような言葉を見ると、武者小路実篤は宗教というものを腹の底から了解できていたのかという疑問が出てくるが、もちろん、これを武者小路実篤一流の独特の宗教観というふうにも言えよう。そしてそれは、極めて特異なものである。

言うまでもなく、〈自分を生かす〉というテーマは、武者小路実篤にとって根本的な問題であり、宗教に関わりのない事柄が語られている場合においてもよく言及されるテーマである。たとえば、『第三の隠者の運命』((1921〈大正10〉・1～1922〈大正11〉・10)では、主人公で語り手の「Z」が、「死ぬなら、自分の精神を生かせるだけ生かして死にたい」とか、「自分は真心を生かせるだけ生かす」ということを、繰り返し語る。そのテーマに関して『幸福者』の「師」は、「自分を本当に生かしきれる、その人には死は問題にならない。耶穌はどんな時でも、本当に生きることを知つてゐた」と語っている。このことは、イエス・キリストの生涯を描いた『耶穌』(1920〈大正9〉・9)でも、次のように語られ

ている、すなわち、「要するに耶穌は自己を如何に生かすべきかと云ふことに就ては、実に徹底してゐる。其処までゆかなければ嘘だと思ふ」、と。『耶穌』では、イエスは自己を如何に生かすかということに腐心した人物として語られているのである。このようなイエス像は、他の多くのイエス伝と異なっているであろう。

この『耶穌』は、あくまでイエスを神の子としてではなく、優れた人物として捉えている。もっとも、彼こそ神の子である、と言いだした人の心はわかるとは述べられているが、しかしイエスをあくまで一人の人間として見ようとしているのである。作者はイエスに対して、「私はまだ君の友としては話せない小さいものだ。いつかは君と心置きなく話せる人間になりたい」、と述べている。『耶穌』には聖書に書かれている、イエスが起こした奇蹟のことなどについては信用ができないということを述べ、「自分はそれ等の奇蹟にはあまり興味が持てない」と、殆ど切って捨てている。また、「しかし今の自分は云ふまでもなく最後の審判は信じない」と述べ、あるいは「(略) 来世の話になると、ある処からは嘘のやうな気がし、他の処では譬へ話のやうな気がする。嘘としか思へない処は弟子のつけ加へたことではないかと思ふ」とも語り、おそらく肯綮に当たっている指摘もしているのではないかと考えられる。

このように『耶穌』は、イエス・キリストを一人の人間、しかも尊敬すべき人間として語った評伝である。「創唱宗教」の教祖を扱いながらも、その宗教の教えも「創唱宗教」の教祖としての教えというふうには捉えていない。「神の如き心」の持ち主としての人間イエス・キリストを頌徳した評伝である。それと同様の姿勢で書かれたのが、仏教の教祖である釈迦の伝記を述べた『釈迦』(1934〈昭和9〉・11)である。『釈迦』は、ほぼ釈迦の一生とされている、出家、菩提樹下での悟り、衆生を救おうとする慈悲の心、そして入滅に至るまでの伝記である。武者小路実篤は「後書」で、「僕は別に新らしい解釈はしようとしなかつた。たゞ釈尊を人間として何処までもあつたただけだ」と語っているが、たしかにその通りの著作である。繰り返すと、『耶穌』と同様の姿勢で書かれているのである。

また『釈迦』の「序」では、「自分は釈迦、耶穌、孔子の三人を尊敬してゐる」と述べているが、仏教、キリスト教、儒教という、「創唱宗教」としての世界宗教の教祖を、あくまでも人間として尊敬しているというわけである。このことから、武者小路実篤が「創唱宗教」を信仰の対象として見ていないことがわかるのではないと思われる。それでは、実篤には宗教心が無いのかというと、そうではないと考えられる。その宗教心とは、先ほど見た長与善郎のそれと重なるところがある。それは「自然」に帰依しようとする精神と言える。

たとえば、すでに『友情』(1919〈大正8〉・8～10)の中で、まだ漠然とした叙述であるが、「自然」やそれに類すると言える何らかの超越性を持ったものに対しての宗教心に触れている。主人公の野島は片想いの少女である杉子について、「彼は自然がどうして惜し気もなくこの地上にこんな傑作をつくつて、そしてそれを老いさせてしまふかわからない気がした」(圈点・原文)と思っている。また、杉子にラブレターを送った或る青年の、そのラブレターの中には、「自然がこんなにまで強くあなたのことを思はないではゐられないやうに私をつくつてくれたことを、私には無視することが出来ないのです」(同)という言葉がある。また『友情』では、野島の友人の大宮は杉子と結婚することになるだろうと思われ、従って野島は失恋したわけであるが、その野島宛ての手紙の中で大宮はこう書いている。「たゞ

自分はすまぬ氣と、あるものに対する一種の恐怖を感じるだけだ。自分はあるものにありたい」（圏点・引用者）、と。

ここで言われている「自然」にせよ「あるもの」にせよ、それについて深い思いや精緻な認識があるのではなく、ここには人智を超え出たものに対する、漠然とした崇敬心が語られているわけである。それは「自然」の摂理とも、あるいは摂理としての「自然」とも言えるが、「自然」に対しての武者小路実篤の思いは、その後も続くのである。たとえば、『真理先生』（1949〈昭和24〉・1～1950〈昭和25〉・12）で、「真理先生」はこう語っている。すなわち、「（略）我々はこの与へられた理性で我々の内からの生命をよく生かしてゆけば、自然からよしと見られるわけで自然からよしと見られることは、自己の生命が自然に肯定されたことになるので自然から肯定された生命は即ち内心から肯定された生命になるのです。つまり人生を肯定したいものは、自然から肯定される生活をすればいいわけであります」（圏点・引用者）、と。そして、「（略）すべての人が自然の意志に適ふやふに、生きることを望んでやみません」（同）、と「真理先生」は語る。

「真理先生」のこの「自然」信仰とも言うべきものは、あの「竹澤先生」に共通するものだと言える。そして、そのあり方を突き詰めていけば、先ほどから繰り返し言及している、阿満利磨の言う、多くの日本人、日本の庶民がその中にある、「自然宗教」の心性と重なって来るであろう。それは、教祖がいるのでもなく教義があるのでもないけれど、人々の心の中にしっかりと根を下ろしている信心である。「真理先生」は先の引用に続く箇所で、「人類の生んだ最大宗教家の耶蘇はこの自然を天父と名づけ、（略）又人類最大の教師孔子は、之を天道とか、一もつてつらぬくと言つてゐるので（略）」（同）と語り、キリスト教と儒教との間の区別も無視しつつ、ともかくも「自然」への畏敬の念を持つ大切さを語っている。

区別を無視するこのようなあり方は、アバウトともいい加減とも言えるかも知れない。そう言えば、『幸福者』の「先生」は、「耶蘇や、釈迦や、孔子や、ソクラテスを尊敬されてゐた」とされている。やはり「耶蘇」などは人間として評価されていたわけであるが、「先生」自身もこう語っている、「神様はそんなにしつこい無情な方ではありません。しかし心がやすまるなら南無阿弥陀仏を云つたらいいでせう」、と。あるいは、「先生」が「自分は矢張り御釈迦様の前に一番すなほに頭がさがる」と言い、「それは子供からの習慣だらう」と語ったとされている。

もちろんこれらは、いい加減な気持ちや不真面目から言われているのではない。そうではあるが、おそらく「創唱宗教」の信者や「創唱宗教」こそを宗教だと考えている人たちにとっては、何とルーズな信仰心のあり方なのだろうと受け止められるであろう。しかし、かつて多くの家庭では、同じ部屋に神棚と仏壇とがあつて、その双方に手を合わせていたのが多くの日本人だったことを考えれば、「竹澤先生」も「真理先生」も、実は日本の一般庶民とほぼ同レベルの信仰心、宗教心を持っていたと言えよう。彼らは知識人であるから、それなりの理屈を語っているが、根本の宗教的な心性というものは、一般庶民と変わらなかったと思われる。もちろん、作者の武者小路実篤自身もそうだったと考えられる。

興味深いことに、先に見た、『大菩薩峠』の「間の山節」に象徴されていると言える、一般の庶民の中にある虚無感（観）に通じることも、たとえば『第三の隠者の運命』で主人公の「Z」は語っている。すなわち、「太陽は人間を照らす為に存在してゐるのではない。太陽はただ存在してゐるのだ。それだけで人間を照らすことになるのだ。人間の幸不

幸は太陽の知ったことではない」ということを述べた後、「神もそのやうなものだと云ふのだ。神は我々の為に存在してゐるものではない。我々がどんな罪を犯さうが、犯すまいが、神は平気で存在してゐる」、と続けている。「太陽」という言葉を「自然」に置き換えると、これは武者小路実篤の自然宗教だということがわかるが、それとともに我々の存在はそれに救いを求めることなどできないのだということ、換言すれば我々の存在とはそういうものに過ぎないのだという虚無感（観）にも繋がるであろう。すでに引用した「竹澤先生」の言葉を借りれば、その虚無感はこの宇宙には「（略）吾々の理屈や都合と全く関係のない大きな「無意味」がそこに悠々存在する」という考えに結びつくであろう。

そしてその虚無感は、戯曲『わしも知らない』（1914〈大正3〉・1）や、やはり戯曲『人間萬歳』（1922〈大正11〉・9）では、釈迦も神も人間の運命に容喙できるような存在ではなく、また全知全能ではない存在として登場していることに現われている。たとえば、『人間萬歳』では、人間たちが何のために生きるの知ることができないと「天使」が言うと、「神様」は「俺だつて考へても見ないことを、彼等が知ることが出来るものか。だがいくら知らなくつたつて、彼等は生きなければならぬ」と語っている。この「神様」の言葉は、人間に向けて語られた武者小路実篤の言葉と言っていいであろう。人生の意味もこの世の意味もわからなくても、とにかく生きろ、ということである。

つまり、武者小路実篤は神のような存在がいてもいなくても、我々のあり方には何の影響も無いのだということを言いたかったと思われる。ということは、やはり人格神のような存在を否定しているということであるが、そのこととも関係があるのは、来世やあの世というものも否定していることである。『幸福者』で「先生」は、「地獄なんて云ふものはない」、「極楽は勿論ない」と言っている。作者の武者小路実篤の眼は、この世で如何に生きるべきかという問題の方に集中していて、宗教もあくまでその問題と関わって意識されていたということであろう。その宗教とは、前述したように、「自然」の摂理あるいは摂理としての「自然」に対しての崇敬心であった。

5

こういう宗教心が長与善郎に共通していると先にも述べたが、このことは白樺派では『暗夜行路』（1921〈大正10〉・1～1937〈昭和12〉・9）の志賀直哉にも言えることではないかと思われる。よく知られているように、半ばは強いられた不義のことが妻の直子にあった後、主人公の時任謙作は直子に暫くの別居を提案して、自らは鳥取県の大山に行くことにする。その麓での謙作についてこう語られている。「彼は仏教の事は何も知らなかつたが、涅槃とか寂滅為樂とかいふ境地には不思議な魅力が感ぜられた」、と。そして土地に住む八十近い老人に出会い、その老人が「（略）若し何か考へてゐるとすれば、それは樹が考へ、岩が考へる程度にしか考へてゐないだらう」と思う。謙作自身が「寂滅為樂」の境地に入る、その精神的な準備が少し出来始めていると言える。そして、大山に登るのだが、大腸加多^{カタル}兒の病気に罹り途中で引き返すときに次のような感じに包まれる。有名な箇所であるが、次に少し引用したい。

疲れ切つてはゐるが、それが不思議な陶醉感となつて彼に感ぜられた。彼は自分の精神も肉体も、今、此大きな自然の中に溶込んで行くのを感じた。その自然といふの

は芥子粒程に小さい彼を無限の大きさに包んでゐる気体のやうな眼に感ぜられないものであるが、その中に溶けて行く、——それに還元される感じが言葉に表現出来ない程の快さであつた。何の不安もなく、睡い時、睡に落ちて行く感じに多少似てゐた。

仏教では、小我（小さな我）から抜け出て大我（大きな我）に入ることを悟りとしているが、大我とは自然全体とも、あるいは大宇宙とも言え、そしてつまるところ、それが仏のことだという考え方があり、人間の究極的な悟りとはその大我に即くことだという思想がある。謙作はその境地に入りかけていると言えるが、ここでは謙作が「大きな自然」ということを思っていることに注目したい。これまで幾度か言及した阿満利磨も、『人はなぜ宗教を必要とするのか』でこの箇所を含むところを引用して、次のように述べている。すなわち、「時任謙作の手にした「救済」は、明白な「創唱宗教」の教義に基づく「救済」ではありません。また、先祖崇拜を中心とする「自然宗教」がもたらす「安心」ともいえません。しかし、あきらかに時任謙作は「救われている」のです。自然と融解することによって、「永遠に通ずる路」に踏み出しているのです」、と。

もちろん、阿満氏の言うように、阿満氏自らが定義した「自然宗教」の中にそのまま時任謙作のこの体験は入らないであろうが、教義や教祖などとは無縁なところで「自然」の摂理あるいは摂理としての「自然」に包まれて救済感を覚えているというのは、これまで見てきた、長与善郎、武者小路実篤などと共通している。そして、人格神の宗教などでは必ず見られる、悪や罪の問題に対しての意識が希薄なところも共通している。

さて、今述べた悪の問題にも関わって最後に考えてみたいのは、柳宗悦である。1955年8月に刊行された『南無阿弥陀仏』という著作もある柳宗悦が、親鸞の悪人正機説について深い理解を持っていたことは言うまでもないことであるが、しかしながら、悪は彼の心に食い入るような問題になっていなかったのではないかと思われる。『南無阿弥陀仏』の中で悪人正機説について触れた箇所、柳宗悦はこう述べている。すなわち、「真宗には悪人正機しやうきの教えがあつて、善人が救われるなら、なお悪人は救われるというのが、民藝品のことを考えると、はたと思い当るものがあるのである。自力の天才によいものが出るなら、他力の凡人にはなおさら出来ると、そういい直しても、決して無理ではなくなるのである」（岩波文庫版）、と。また昭和36（1961）年3月に限定私家版あてはとして刊行された『法と美』でも、悪人正機説に言及した後、「悪人を凡人に、善人を天才に当嵌めて考えますと、凡人の方が天才よりもっと美しい品を屢々生んできた事を、事実で示していて、もはや疑う余地がないのであります」（岩波文庫『美の法門』所収）と述べているのである。

悪人正機説は親鸞思想の枢要な部分であり、これによって浄土真宗は教線を延ばしていったわけであるが、柳宗悦はその悪の問題をこのようにさりと美の問題に言わば横滑りさせて、そして悪人正機説を、後に民藝、民藝品と言われるようになった凡人の工藝品が、なぜ美しいかの説明原理にしているのである。そのことと関連することで、浄土三部経の一つ『大無量寿経』で語られている、阿弥陀如来となる前の法蔵菩薩がたてた四十八願のうち、普通には最も問題にされるのは、念仏する者を救うことを誓った第十八願、臨終には迎えに行くことを誓った第十九願、そして三度生死を重ねる間に必ず救うと誓った第二十願の、この三願なのであるが、柳宗悦はそれには注目せず、『大無量寿経』四十八願の中の第四願に眼を向けるのである。第四願とは、「たとい、われ仏となるをえんとき／国中の人・天、形色同じからず／好醜あらば／正覚を取らじ」（中村元他訓読）という

ものである。もしも天人や人間の間で形と色とに、すなわち美醜の差があるならば、正しい覺りを取らない、というわけである。

この第四願については昭和 32 (1957) 年 10 月に私家版で刊行された評論「無有好醜の願」で、柳宗悦はそのことを詳しく論じている。また、柳宗悦は評論「真宗素描」(1955 <昭和 30>・4) で、「真宗の省みるべき弱み^{かえり}」について、「それはとかく藝術との縁が薄いことである」(『柳宗悦 妙好人論集』<岩波文庫>所収) と述べているが、その欠落部分をまさに柳宗悦が補填したと言えよう。その功績は大いに認めた上で、しかしながら、それでは柳宗悦自身にとって浄土仏教とは何だったのかを問い詰めてみると、実は彼自身の人生にとって痛切な問題と関わっての仏教体験があったというわけではなかったと考えられる。もちろん、松井健が『柳宗悦と民藝の現在』(吉川弘文館、2005 <平成 17>・8) で述べているように、父との死別の体験やそれと関わる、「死への恐怖や死後の世界への興味に関わっていた」ということはあったであろう。

柳宗悦が浄土仏教に深く関わったということは、これまでの語彙で言えば、彼は「創唱宗教」に正面から向き合ったということになる。したがって柳宗悦は、「自然宗教」の側に立つ人物ではない。また、熊倉功夫が『手仕事の日本』(岩波文庫版、1985 <昭和 60>・5) の「解説」で述べているように、「白樺派の藝術観が、覚醒した自我と天才の個性のうえになっているのに対し、柳は自我も個性も否定し、自我が生じる未分化の自然のなかに存在の根元を求めようとしたのである」と言える。

このように柳宗悦は、他の白樺派同人たちと異なったところがあるのである。しかし、これまで見てきたように、「自我」や「天才」だけでなく、「自然」についても他の白樺派同人たちは強く意識していたわけで、その点、熊倉氏の説明には少し首を傾げるところがあるが、しかしながら柳宗悦もやはり「自然」に眼を向けていた、という熊倉氏の指摘には頷ける。たとえば柳宗悦は『民藝四十年』(岩波文庫版、1984 <昭和 59>・11) で、「(略) 最も高き知は、如何にその知が自然の大智の前に力なきかを知る知であろう」と述べ、また「よき美には自然への忠実な従順がある。自然に従うものは、自然の愛を受ける。小さな自我を棄てる時、自然の大我に活きるのである」と述べている。この言葉などは、『暗夜行路』の時任謙作が言ってもおかしくないと思われる。

さて、こうして見てくると、柳宗悦は浄土仏教という「創唱宗教」を正面から問題にした人である点、そして彼が著作で語った「他力」の教えは、自己や自我を主張する他の白樺派同人たちとは逆方向にあったという点など、柳宗悦は有島武郎とともに白樺派の中にあって少々特殊な位置にあった人物であるが、その柳宗悦も「自然の大智」ということを言っているところは、長与善郎や武者小路実篤、そして志賀直哉などに通じる宗教的心性も持っていたと言えるのではないと思われる。

また柳宗悦は、大正 12 (1923) 年 2 月に学習院で行った講演「宗教的世界」で、「永遠なものへの思慕、ここに吾々の宗教心の出発があると考へます」と述べている。そうであろうか。たとえば、新興宗教に入信する動機は「貧・争・病」の三つの内の一つ以上が関わっていると言われている。それだけ、この現世での生が辛いということが、人々がとくに「創唱宗教」に関わる痛切な動機だと言えよう。そう考えると、「永遠なものへの思慕」云々は、やはり恵まれた人の語る宗教心だと思われる。白樺派の中では「創唱宗教」に最も深く関わったのが柳宗悦だったと言えるが、宗教に対しての彼の根本にある心性は、他

の白樺派同人たちと同様で「自然宗教」的な面が強かったのではないだろうか

そう見てくると、白樺派同人たちは一般の日本人の宗教心を洗練された言葉で語った人たちであった、と言えるのではないかと思われる。このことは、宗教心だけのことではないのでは、と思われる。彼らは裕福な家庭に育った選良たちであったが、その意識や言わば思想性というものは、一般庶民とあまり変わらなかったのではないかと思われてくるのである。もっとも、そう言えるかどうかは、さらに彼らの精神世界を検証してみなければならない。

〔付記〕 本稿は、2018年6月9日に金沢大学サテライト・プラザで開催された「有島武郎研究会第63回全国大会」での講演を論文にまとめたものである。引用文献の出典については比較的新しいものに関しては本文中に明記した。ただし、大正年間のものや戦前昭和、戦後しばらくの間のものなどについては、初出や初刊の年月のみを明記した。